Préface à la deuxième édition

Ce livre publié en 1982 a très vite été épuisé. J'ai hésité longtemps avant de me décider à publier cette deuxième édition, car je voulais répondre à la demande de beaucoup de lecteurs qui trouvent ma langue trop technique et mes explications trop éloignées des préoccupations courantes des Musulmans depuis que le Coran est sollicité comme un corpus de recettes politiques et, plus rarement, éthiques. En fait, je me suis mis à rédiger un autre livre pour traiter directement des transformations profondes, arbitraires et quotidiennes que la pratique idéologique des sociétés dites musulmanes fait subir au Coran, notamment dans le contexte des luttes pour le pouvoir et les constructions nationales. Il m'est apparu alors, que le présent livre représente une étape scientifique nécessaire dans un parcours long et jonché d'obstacles chaque fois qu'il s'agit du Coran. Voilà pourquoi, je crois utile de mettre à la disposition des lecteurs et des chercheurs, des essais rédigés en un temps où l'application des enseignements de la linguistique et de la sémiotique littéraire à l'analyse du discours coranique, relevait encore de l'impensable, voire de l'hérésie pour les «croyants».

Je constate que les chercheurs - quelle que soit leur confession - demeurent généralement réticents à l'égard des méthodes et des problématiques proposées par lès sciences de l'homme et de la société dans le domaine de l'herméneutique du discours religieux. Celui-ci est beaucoup moins travaillé que le discours littéraire dont s'occupent, bien sûr, les nombreux critiques dont les traditions d'enseignement et d'écriture sont solidement établies. C'est ainsi que le concept de *discours religieux* est loin d'être libéré de la persistante terminologie théologique qui impose toujours les expressions *Parole de Dieu, Livre révélé, Ecritures saintes, Révélation*... Et pourtant, même pour les exégètes médiévaux, juifs, chrétiens et musulmans, l'accès à ces concepts théologiques était conditionné par une traversée prudente et correcte des obstacles grammaticaux, lexicologiques, sémantiques, rhétoriques que comporte tout discours religieux. Dans le cas du Coran, les auteurs d'*uṣul al-fiqh* avaient une claire conscience de la priorité linguistique sur le théologique et le juridique, puisqu'ils introduisaient leurs traités par de savants exposés sur la langue

Scanned by CamScanner

arabe. Je ne fais rien d'autre dans ce livre-ci, que reprendre et généraliser l'exigence scientifique des auteurs *mujtahidûn*.

Le programme de travail que j'ai tracé il y a 8 ans dans les pages XXV-XXXIII, est resté jusqu'à présent lettre morte. Pendant ce même temps, le Coran a suscité des tonnes de livres d'intérêt très inégal aussi bien dans les langues islamiques que dans les langues européennes. On pourrait croire que les «Orientalistes» libres des contraintes de la «foi» et des pressions de l'idéologie de combat, motivés, au contraire, par le dynamisme scientifique de leurs environnements universitaires, entreraient plus aisément que les Musulmans, dans les perspectives de la connaissance que j'ai tenté d'ouvrir. Il faut bien aujourd'hui constater, le vide et l'indifférence intellectuelle d'un grand nombre de «spécialistes» en Amérique et en Europe. Veut-on un exemple ?

Andrew Rippin a récemment publié les actes d'un colloque tenu à l'université de Calgary en avril 1985. On y trouve 14 essais réunis sous le titre : «*Approaches to the history of the interpretation of the Qur'ān*», Clarendon Press, Oxford 1988. Les méthodes, les problématiques, les curiosités demeurent les mêmes que celles que je signalais en 1982 en analysant l'article de A.T. Welch dans l'*Encyclopédie de l'islam*. Non seulement aucune allusion n'est faite par les auteurs à la critique linguistique, sémiotique, anthropologique du discours religieux, mais les références à la production francophone en ce domaine sont inexistentes, tant il est vrai qu'à l'intérieur de «l'orientalisme», les clivages linguistiques affectent la recherche en islamologie (il y a heureusement des exceptions remarquables).

Du côté musulman, le vide intellectuel et scientifique est dû à la très faible présence, voire à la totale absence des sciences de l'homme et de la société, surtout dans les facultés ou les départements d'études islamiques. Et quand il s'agit du Coran, il y a soit l'autocensure imposée par un environnement militant, soit le conformisme desséchant à une «orthodoxie» fixée dès l'époque de Tabarí, mais plus que jamais rigidifiée par l'actuel «radicalisme islamiste». J'ai déjà noté à plusieurs reprises que même la vieille critique philologique illustrée il y a plus d'un siècle, par les travaux d'un Th. Nöldeke, demeure *impensable* pour ceux qu'on nomme les *Uléma*.

Je connais plus d'un jeune chercheur qui m'a avoué son grand intérêt pour des lectures modernes du Coran, mais qui renonce à ses projets sous la pression ambiante.

Le grand tabou naturellement demeure la question de la Révélation. Soyons objectif : les Juifs et les Chrétiens, malgré un climat politique et

Scanned by CamScanner

culturel très favorable, restent en deçà de ce que permet de penser et d'écrire aujourd'hui le nouvel esprit scientifique. Les dissertations sur la Révélation restent enfermées dans le cadre des théologies orthodoxes qui maintiennent, dans chaque communauté, les postulats du monopole, de l'unicité de la Vérité révélée par Dieu à un peuple toujours élu d'une certaine façon. La Révélation est déjà achevée avec Moïse pour les Juifs, ce qui rend inutile l'intervention de Jésus de Nazareth; elle est accomplie, au contraire, dans Jésus-Christ, Fils de Dieu pour les Chrétiens, ce qui a maintenu pendant des siècles le dogme du peuple «déicide»; elle connait enfin son ultime manifestation avec Muḥammad et la suspicion jetée par le Coran sur les Ecritures antérieures qui auraient été sérieusement corrompues (*taḥrif*).

Ces définitions dogmatiques sont inlassablement reprises par les «croyants» au cours des nombreuses rencontres islamo-chrétiennes ou judéo-chrétiennes, ou, plus rarement, judéo-islamo-chrétiennes. Tout se passe comme si la pensée scientifique n'avait fait aucun progrès depuis le Moyen-Age; la «foi» est opposée à la «raison» ou déclarée en harmonie avec elle avec de simples bricolages apologétiques.

C'est ici qu'on rencontre la stratégie de refus caractéristique de l esprit dogmatique : pour protéger les croyances reçues, on s'attaque au «scientisme», au «réductionnisme», au «positivisme» des sciences de l'homme et de la société. Si ces objections sont fondées en ce qui concerne la vision historiciste, philologiste et ethnographiste du XIXè siècle jusqu'aux années 1950-60, elles ne sont plus applicables à la raison ouverte, englobante qui se laisse instruire par l'imaginaire autant qu'elle s'évertue à comprendre la genèse, les fonctions, les apports de cet imaginaire dans l'histoire culturelle, sociale et politique. Il est significatif, à cet égard, que personne n'a repris pour le prolonger, mon essai sur le merveilleux dans le Coran qui remonte à 1974. Il est clair, pourtant, qu'on ne peut plus parler d'une «raison religieuse» sans évaluer la participation de l'imaginaire dans toutes les formes d'expression du religieux.

Dans le même ordre d'idées, je relève l'indifférence des «chercheurs» à mon approche du phénomène de la Révélation à partir des niveaux d'expression et d'exploitation de ce que j'appelle le *discours religieux*, mais que le sens commun nomme Bible, Evangiles, Coran. Il est vrai que je n'ai pas assez clairement travaillé les concepts opératoires introduits à la page XXVII. Il vaut la peine d'y revenir ici, car j'ai pu en éprouver la pertinence et la fécondité (cf. ici Chapitre IX).

Je n'ai pas assez marqué dans mon diagramme linéaire, le mouvement descendant du *Tanzîl*, descente de la Parole de Dieu; auquel

Scanned by CamScanner

correspond le mouvement ascendant de l'obéissance à cette Parole qui reconduit les créatures à Dieu (cf. le *ʿishq* des mystiques et des néo-platoniciens). Quand la Parole de Dieu est devenu un *Texte* consigné dans la Bible, les Evangiles et le Coran, il y a dans les trois Communautés, un même parcours *linéaire* du Corpus Officiel Clos aux nombreux corpus interprétés produits au cours de l'histoire terrestre par la Communauté interprétante (voir le nouveau diagramme p. 270).

Qu'est-ce qui différencie les stades de la Parole de Dieu (PD), du Discours Coranique (biblique ou évangélique), du Corpus Officiel Clos (C.O.C.), des Corpus Interprétés (C.I.) ? Il est essentiel que le lecteur pénètre dans ces distinctions qu'imposent la linguistique et l'histoire à la fois. Car nous sommes habitués, depuis 14 siècles à télescoper dans le seul mot *Coran*, des niveaux très différents de production du sens de l'ensemble d'énoncés rassemblés et exploités sous cette appellation. Précisons bien que l'analyse de ces niveaux n'est pas un acte arbitraire et sacrilège réservé à «l'incroyant»; je dirai que le «croyant» est davantage requis par cette opération scientifique puisqu'il est censé cultiver le respect scrupuleux de la Parole de Dieu plus que l'«incroyant». Devant la tâche critique qui permet la différenciation des niveaux de signification du discours coranique, l'opposition pertinente n'est pas entre le «croyant» et l'«incroyant», mais entre «Ceux qui savent et ceux qui ne savent pas» comme dit le Coran (*Hal yastawi-llaḏîna yaʿlamûna wal-laḏîna lâ yaʿlamûna* ?).

Le concept de Parole de Dieu refère au *Logos* ou Verbe infini de Dieu au sens où le Coran, comme les chrétiens, dit que «Jésus est le Verbe de Dieu»; au sens aussi du verset 31, 27 : «Quand même tout ce qu'il y a d'arbres sur terre seraient transformés en calames et la mer grossie de sept autres mers, en encre, les paroles de Dieu ne seraient pas épuisées(par l'effort de transcription)». Autrement dit, les révélations faites aux hommes par l'intermédiaire des Envoyés ne sont que des fragments d'une Parole infinie. La Parole de Dieu ainsi définie est incréée, coéternelle à Dieu, selon la théologie classique. On sait que les Muʿtazilites ont distingué justement ce niveau transcendant, non dévoilé de la Parole de Dieu et le niveau manifesté, «créé», que sont les révélations faites jusqu'à Muḥammad. La pensée islamique a beaucoup perdu, à cet égard, lorsque le débat sur le Coran créé a été clos brutalement par l'intervention du Calife Al-Qâdir en 432/1041 (*Al-ʿAqîda-l-Qâdiriyya*).

Les fragments de la Parole de Dieu ont été linguistiquement articulés en Hébreu (Bible), en araméen (Jésus dont les enseignements ont été rapportés, cependant, en Grec), en Arabe. Ce stade de l'énonciation *orale* correspond au *discours* biblique, évangélique, coranique. Je prends ici le

Scanned by CamScanner

mot discours au sens linguistique d'énonciation qui suppose un locuteur et un auditeur avec chez le premier l'intention de communiquer au second un message et la possibilité pour le second de réagir immédiatement. Cette relation de la communication est toujours liée à une *situation de discours*, c'est-à-dire un environnement ***sémiologique*** qui conditionne l'émission et la réception du message. On verra des exemples très éclairants de l'importance de la situation de discours pour tous les énoncés coraniques dans mon étude sur IV, 12 (chapitre VIII). On ne confondra pas le riche concept de situation de discours avec ce que les exégètes musulmans ont pratiqué sous le nom de circonstances de la Révélation (*asbâb al-nuzûl*). Sans doute, cette littérature peut-elle procurer quelques indications utiles pour éclairer le contexte de l'énonciation; mais elle présente tous les aléas de la transmission des récits (*akhbâr*) et de la sélection des faits par les premiers témoins, les juristes et les exégètes jusqu'à Tabarî lui-même (*cf.* chapitre VIII).

Selon la tradition, des corpus partiels auraient déjà vu le jour avant la grande opération de fixation écrite du Corpus (*Muṣḥaf*) attribuée à *ʿUthmān*. Outre qu'on a fait disparaître ces Corpus, on retiendra qu'à l'époque de la Révélation (612-632), c'est la mémorisation qui comptait; l'acte décisif demeurait l'énonciation des versets par le prophète dans de situations ***sémiologiques*** dont l'effacement sera un fait irréversible.

La seconde phase sémio-linguistique de l'histoire de la Révélation manifestée dans le «Coran», est le processus de sa fixation graphique dans ce qui est devenu pour tous les croyants le *Muṣḥaf*, un ensemble de pages reliées en un volume. Les philologues arabisants se sont penchés sur les problèmes posés par la collecte des versets, des sourates et leur transcription à l'aide d'une graphie imparfaite au départ, mais perfectionnée ensuite. Les questions du linguiste moderne sont différentes; elles portent sur le texte, les unités qui le composent, les interventions des *lectures* qui ne sont pas dans la même position que les *auditeurs* de l'énonciation première. L'expression Corpus Officiel clos récapitule, à la fois, les interrogations, les méthodes du philologue et celles du linguiste. Le corpus désigne la grande unité de textes rassemblés en un volume; l'examen linguistique de ces textes révèle une diversité des discours, donc la nécessité d'une typologie plus fine que la distinction trop générale des sourates mekkoises et médinoises; ce Corpus est *officiel* parce que sa constitution est décidée et surveillée par un pouvoir politique déjà engagé dans les querelles sur la succession du Prophète; il est enfin, *Clos* puisque pas un mot, pas une voyelle ne peuvent être ajoutés, retranchés ou modifiés aprés la réalisation du consensus des Croyants sur l'intégrité et l'intégralité de la

Scanned by CamScanner

révélation faite à travers Muḥammad. Les historiens discutent sur la date exacte de ce consensus marquant notamment le nombre des lectures (*qirâ'ât*) tolérées et la fin des controverses entre shī'ites et sunnites.

On retiendra que la notion de C.O.C. s'applique de la même façon aux Evangiles dits Canoniques (distincts des apocryphes) et à la Bible. Juifs, Chrétiens et Musulmans reviennent inlassablement à leurs Corpus respectifs, nommés aussi Ecritures Saintes, ce qui met l'accent sur l'écriture par rapport au stade oral de la Révélation. Le Coran tient compte de la tradition déjà longue du Livre, puisqu'il parle des «peuples du livre» et se présente lui-même comme le Livre. Mais ce terme Livre englobe, comme celui de Coran, les niveaux mentionnés (PD, DC et COC); voilà pourquoi je propose d'écrire Livre/livre avec un L majuscule pour référer à la PD et un l minuscule pour désigner le COC et les multiples corpus interprétés (CI) ou commentaires rédigés au cours des siècles. On verra ce que je dis aussi des sociétés du Livre/livre au chapitre IX.

Les CI qui se sont multipliés et ne cessent de s'accumuler, représentent un nouveau stade qui correspond à la productivité du texte et non plus du discours. Linguistiquement, il est essentiel pour les aventures du sens, de comprendre que c'est toujours le texte *écrit* qui est interprété et non plus le discours initial. On sait, en effet, qu'un *texte n'est pas écrit tant que je ne l'ai pas lu* : ce qui veut dire que chaque lecteur réécrit le texte avec sa grille de perception et ses principes d'interprétation, grille et principes liés eux-mêmes non seulement à la tradition culturelle dont se réclame chaque lecteur, mais aussi aux contraintes idéologiques de son groupe et de son temps. Cela pose tout le problème des projections d'idées, de concepts, de représentations sur le texte coranique, arraché sans cesse à ses mécanismes immanents de production du sens. Ainsi s'explique l'immense amplification sémantique, symbolique, idéologique du *texte* coranique (biblique ou évangélique) au contact d'histoires sociales, politiques, culturelles très variées et changeantes.

On comprend maintenant les intentions *théoriques* de ce que j'appelle *Lectures du Coran*, au pluriel. Il s'agit d'étudier les conditions théoriques de possibilité d'une lecture qui coinciderait idéalement avec les intentions de signification originelles du Coran au stade de *discours* et non pas de *texte*. Ces conditions sont connaissables, définissables, mais impossibles à remplir du fait surtout de la disparition irréversible, comme on l'a dit, des situations initiales du discours. Il reste à tendre asymptotiquement vers une proximité toujours plus intime avec le discours; mais il est spirituellement et intellectuellement indispensable aujourd'hui de destituer la prétention des juristes-théologiens qui ont construit des systèmes

Scanned by CamScanner

dogmatiques pour gérer l'ordre juridique, politique, voire sémantique des sociétés où s'est imposé le puissant phénomène du Livre/livre.

Destituer cette prétention linguistiquement et philosophiquement intenable, n'est pas renoncer aux richesses spirituelles du texte tel que les transmetteurs et les générations de commentateurs nous l'ont légué. Les «Ecritures Saintes» dans leur ensemble, conservent un grand pouvoir d'inspiration, de suggestion, d'enrichissement de la pensée et de la vie spirituelle. S'il est conduit avec rigueur, l'exercice historico-critique et sémio-linguistique que proposent les disciplines modernes, permet de nouveaux approfondissements, d'autres explorations, demeurés inaperçus et impensés jusqu'ici. Je me réserve de revenir longuement sur cet aspect positif et constructif des efforts modernes de reprise de tous les enseignements des traditions vivantes non seulement dans le cas de l'islam, mais pour toutes les grandes traditions de pensée et d'humanisation de l'homme. Je souhaite ici calmer les refus véhéments de ceux qui croient défendre la «foi», les enseignements «sacrés» de Dieu, en s'opposant radicalement aux investigations scientifiques que poursuivent, de toutes façons, les chercheurs de toutes appartenances culturelles et confessionnelles. Les Musulmans ne peuvent rester plus longtemps en retrait par rapport à cet élan universel de la pensée scientifique vers de nouveaux modes d'intelligibilité et d'appropriation du réel. Car, c'est à cela finalement que conduit une reprise critique de tous les fondements (*uṣûl*) de la pensée islamique en commençant, bien sûr, par le Coran lui-même. Et parce que celui-ci contient les incitations et les pierres d'attente en vue de la reprise constante des efforts humains pour corriger, élargir, enrichir nos connaissances, nous sommes assurés, en le relisant avec la rigueur intellectuelle moderne, de contribuer à l'apaisement de cette nostalgie de l'être et de ce désir d'éternité qui n'ont jamais cessé de travailler l'homme.

Si nous faisons ce travail correctement, nous pourrons dépasser pour la première fois dans l'histoire, les tensions, les contradictions, les immobilismes, les affrontements de cette pensée dualiste qui oppose l'humanisme théocentriste et l'humanisme logocentriste, le premier cantonné au Moyen-Age juif, chrétien et musulman, et le second propre à l'Europe des Lumières, de la démocratie libérale, des droits de l'homme, de la raison autonome. Une anthropologie moderne de ce que les théologies ont exploité jusqu'ici sous le nom de «Révélation» ou d'«Ecritures saintes» permettrait enfin la transgression de tous les tabous faussement «sacrés» qu'ont précisément opposé les théologies aux décisions trop assurées des philosophies et des sciences positivistes dans le cadre exclusif de l'humanisme logocentriste. Immenses problèmes d'histoire d'abord, de philoso-

Scanned by CamScanner

phie critique ensuite que la «raison islamique» doit enfin affronter en commençant par effectuer sans concession, sans autocomplaisance, la critique de ses postulats, de ses outils, de ses mythologies. C'est ce grand projet que les pages qu'on va lire ici et d'autres proposées ailleurs, visent à imposer aux chercheurs, aux penseurs de ce vingtième siècle finissant.

N.B. : J'ai ajouté deux textes dans la présente édition : le premier traite de l'*ijtihâd* et a été publié dans *La non-discrimination à l'égard des femmes; entre la Convention de Copenhague et le Discours identitaire*, Colloque Tunis 13-16 janvier 1988, UNESCO-C.E.R.P., Tunis 1989; le second a été publié dans *Die Welt des Islam*, band XXVIII, Leid en 1988.

J'ai préféré laisser ce dernier dans sa version anglaise, car je l'ai rédigé directement en cette langue. Je souhaite ainsi attirer l'attention des lecteurs arabophones et surtout des militants pour une arabisation destinée à exclure les langues étrangères, sur la nécessité, aujourd'hui, de pratiquer plusieurs langues pour enrichir la pensée arabe, moderniser la pensée islamique et exposer la langue arabe aux confrontations scientifiques les plus variées. Je signale à ces lecteurs et militants que j'écris aussi bien en langue arabe pour intensifier les échanges intellectuels.

Pour les essais publiés dans la 1ère édition et dont certains remontent aux années 1970, je n'ai pas voulu mettre à jour les références bibliographiques : il est important, en effet, de montrer à la fois les limites de la connaissance scientifique à chaque étape de son évolution et la rapidité des changements d'une décennie à l'autre. Il est clair, cependant, que la lointaine visée intellectuelle et cognitive que j'exprimais dès les années 1960 à propos de la pensée islamique, demeure plus que jamais d'une brûlante actualité.

Paris, le 1er décembre 1990.

Scanned by CamScanner